

## A római embereszmény és a magyar pedagógia.



„Desinunt ista, non pereunt.”

Az örök szellemi értékek iránt való érdeklődés már a középkor óta Athén és Róma felé irányította a nyugati világ figyelmét. Erazmus és Humboldték humanizmusa nyomán pedig a görög-latin kultúra belső kapcsolatba került az újkori Európa művelődésével. Az emberre-válás lélekrajzát a görög paideia vázolta fel élénk, gyakorlati kiviteléhez pedig a római génusz járult sok konkrét vonással. Ennek az antik műveltségi eszménynek humanizmus a neve, mert az ember, a *homo* testi-lelki világát, teremtő képességeit egy egyetemes szellemi kozmoszban szemléli. Herder a humanizmuson az igazság, jóság és szépség eszményeit érti. Ennek pedig első célja az emberben rejlő értékes szellemi erők kibontakoztatása. Ezért nevezték már a római nevelési elmélkedők ezt az eszmetartalmat: »studia humanitatis«-nak; s körébe sorolták mindazt, ami lényünk igazi, természetfeletti emberségét, humanitását jelenti és magasabbrendű egyéniséggé avatja. A humanitás tehát tartalmát tekintve egy érzület- és gondolkozásmód, mely önmagában egyesíti az életre és annak értékeire vonatkozó ítéleteinket. Schneidewin szavaival: die edelste, menschliche Ausbildung (Die ant. Humanität 26.) Ezért általános emberi és eszmei tartalma örökbecsű, mert a humanitás tartalmi jegyei alapján foglalata a természetfeletti értelemben vett ember igazi ideájának. Az ókori kultúrnépek megpróbálták ezt az örök embereszményt átéléssel megközelíteni. Így hagyták ránk tudományukban és művészetükben a kalokagathia és a harmonikus életforma normáit, mely évszázadok óta végzi a lelki emancipáció szent feladatát. Ez a kalokagathia volt a valláspótlék a pogány világ politeista széthullásában és a kereszténység kialakuló forrongásában. S azóta is — bár minden kornak megvolt a maga sajátos szellemi verete — mégis minden formai és elvi különbözőség mellett változatlanul élt bennük az elevenen ható humanizmus. Ezek a szellemi anyajegyek pedig a mélyebben látókat mindig a kalokagathia, magnánimitas ősforrásához és anyaföldjéhez: a klasszikus ókorhoz utalták. Innen van az, hogy az antikvitás öröksége különleges erkölcsi és eszté-



tikai tartalmat jelent a görög-római gondolaton át a modern eszmevilág számára. Az önmegismerésnek nincs jobb iskolája, mint a klasszikus értékrendszer és formagazdagság belső elemzése. Az értelmi és műveltségi régiók kapuinál az ember-eszme első pirkadásakor a görögök által mint őslakók és azóta is mint beavató idegenvezetők. A platonai paideia alapján viszont a római gyakorlati értékadásakor a görögök álltak mint őslakók és azóta is mint beavató zék fogalmazta meg a humanitás hitvallását. Mivel pedig minden kornak és népnek célja a jobb és nemesebb embertípust kitermelni, iskoláink szent tradíciójuknak tekintik az ókori kulturális hagyományok ápolását.

Az Akropolis és »Roma aeterna« jelentette az európai civilizáció fejlődésében azt a bőségszarut, amelyből az ifjúságunk szellemi és erkölcsi inspirációit merítette. A humanizmusnak mai követelése szintén ez: Létünk és cselekvésmódunk kereteit belső tartalommal kitölteni. A klasszikus műveltség és lélekkultúra tehát az a nevelő erő, amellyel a humanizmus még ma is életformáló tényezővé tud válni. Kétségtelen ugyanis, hogy az antikvitás szellemi hagyatéka teljesen a nevelés- és alakításvágy, emberformálás (plattein) jegyében áll. Kultúra és nevelés náluk egyet jelentett. Irodalmuk és műveltségük a nevelő gondolatnak »via triumphalis«-a. Mig ugyanis a görög bölcelet rávilágított az ember és természet, ember és erkölcs viszonyának belső kapcsolatára, a római szellem az ember helyét elsősorban az állam, a politikai haza határai és követelményei között vizsgálta. A mi célunk ennek megfelelően a humanizmus értékeszméjének egyéni és társadalmi jegyeit, ma is élő és éltető energiáit a magyar művelődés számára lefoglalni és tudatosítani. Tudnánk-e ugyanis ifjainknak jobb táplálékot nyújtani, hogy őket a magasabbrendű erkölcsiség és népi egység hasznos tagjaivá neveljük, minthogy bemutatjuk nekik az antikvitásnak törhetetlen nemzeti öntudatát és nemes etikai felfogását. A nemzeti történelem és irodalom erre mint alapra épülnek fel és így válnak szerves kialakító tényezőivé az egyéni nagyságnak és hazafiúi meggyőződésnek.

Feladatunk tehát lényegében művelődéstörténeti, de tartalma etikai természetű. Az antikvitás életeszményét és értékfelfogását akarjuk a mai nemzedék ideológiájába átszarmaztatni. Megvizsgáljuk, melyek azok az örök értékű szellemi javak, amelyek átlánthatása a klasszikus-filológus és historikus feladata; mennyiben ad feleletet a humanizmusban megnyilatkozó egyéni és társadalmi törvényszerűség a mai ember modern problémáira. Ezzel a céllunkkal egyben adva van vizsgálódásainknak gyakorlati jellege is. A múlt idők mauzóleumába a jelenkor szempontjából akarunk bepillantást nyerni. Ezt az etikai nevelő akaratot és annak külső megnyilatkozásait tehát nem a katedrális tudomány akadémiai magaslatairól tervezzük nézni, hanem a jobbulni és nemesbűlni vágyó tanítvány áhítatával telepszünk le az ókori jellemhősök és



szellemóriások lábaihoz.

Nevelőmunkásságunkat a jellemképzésre irányuló akarat a latin íróművészek és a római birodalom történetének tanulmányozása során a Capitolium nemzeti és emberi eszmeközössége felé fordítja. Róma szellemi hagyatékát nemcsak a nyelvtudomány elvont kategóriái között kell néznünk, hanem — ezek mellett — az ideál magaslatáról is. A logikai és kauzális megértésen felül misztikus rokon lelki szálakon át is közelednünk kell a Septimontium és a Forum szellemiségéhez. A humanista oktatás tehát nem holt retrospekció, hanem a jelen törekvéseit igazoló, segítő, elmélyítő erőtenyező. Olyan igazság ez, amelyet már Hewart hangsúlyozott: »Gebt meinem Jungen ein klassisches Training und überlasst das andere der Erfahrung (Die Ant. 1927. 155.) Ezért tekinti a magyar pedagógiai felfogás is ezt a művelődési eszményt a jelenkor számára is irányadó programjának. Márpedig ebben a vonatkozásban a klasszikus szerzők műveinek olvastatása számunkra csak eszköz az antik emberideál eszményeinek megragadásához. A humanista nevelés értékeszméinek kifejeződését legtisztábban 1. az etikai, 2. a hazafias és történeti gondolatvilág körében szemlélhetjük, — mely kettős szempontot akarjuk az alábbiakban követni. Az így megvalósított humanista oktatás adja meg az ifjú karakternek azt a szellemi önfegyelmézést, amit a tárgyi ismeretek elmosódása után sem fog levetkőzhetni. Ha valahol, — ebben a pszichológiai értelemben megszívlelendők Horatius szavai. Quo semel est inbuta recens servabit odorem testa diu. (Epist. I. 2, 70—71.)

Az elnagyolás veszélyét elkerülendő, továbbá kiadói korlátozások, végül pedig — egyelőre legtöbb — iskolánk tantervi adottsága miatt az alábbiakban csak a római génusz örökségéről lesz szó.

Az a művelődési eszmetartalom, amely számunkra a római kultúrát, Róma ideáját jelenti, hosszú történeti fejlődés eredménye. A latin génusz — a maga-termelte etikai és politikai értékrendszer mellett — mint gyújtópontban egyesítette magában mindazokat az eszméket és alkotásokat, amelyeket az előbbi kultúrnépek kitermeltek és megvalósítottak: a keleti miszticizmust, a platonai államfilozófiát, az arisztotelesi erkölcsant, a sztoikus világnézetet, a hellénizmus művészetét és a kereszténység eschatológiáját. (Die Ant. 1927. 17.) Éppen azért Róma szellemöröksége nem elszigetelt, racionális tanok elvont összessége, hanem az önmagára eszmélt ember életrajza. Miként pedig az egyes ember fejlődése az egoista, csak önmagát látó, naívvul őszinte gyermekkorral kezdődik s csak az ifjúkorban bővül tudatos erkölcsi vonásokkal és a férfikorban szélesül ki igazi értelemben vett emberi távlatokra: azonképpen Róma lelkiisége is hármas alakulási réteget mutat. A



sarjadó nemzeteszme első századaiban Róma a túlzó patriotizmus jegyében áll; ezt váltja fel az augustusi eszmevilág erkölcsi és esztétikai térfoglalása: a humanizmus első jelentkezése a görög hatás nyomán. Majd a római nemzeti művelődésnek internacionális, általános emberivé mélyülése: a tisztult humanizmus. Ennek megfelelően vizsgálataink is három részre tagozódnak. 1. A lokál patriotizmus kora; megszemélyesítője Cato Censorius. 2. Az államforma-változás nemzet és jellemfogalma; vezéralakja Cicero. 3. A római humanizmus kialakulása Seneca erkölcsstanában.

1. A nemzeti eszme és primitív erkölcsiség feltétlen parancsainak első ösztönös megsejtője Cato volt. (Kr. e. 234—149.) Öserőtől duzzadó, kirobbanó temperamentum. A nyerseségig kemény, szögletes, kérlelhetetlen római egyéniségnek szoborba kívánczó modellja. Az ősi hagyományok kultuszának ápolója. A szabin sziklaakarathoz és az ősi itáliai parasztvérnek mindent lenyűgöző és magabizó fenségét hordozta büszke alakjában. A népi megújhódás és feltétlen nemzeti öntudat fanatikus előharcosa. A latin nyelvet ő tette irodalomképessé, s így lett a nemzeti nyelv úttörője. Harci eszköze: beszédei, fia számára készült oktatókönyve, a hazai szellem és műveltség ápoló melegágya: az Encyklopédia. (Die Antike. 1934, 239—47.) A fajaért és földjéért aggódó római cenzornak tanítóműve a *De agricultura*, mely a római ősfoglalkozásnak, a földművelésnek akar megbecsülést szerezni. Az ő embereszménye az ösztönös földszeretethez és a katonás tettekkészségnek egybeforrása: Tehát: »disciplina domestica et militaris» szent kettőssége volt ennek a robusztus ősnemesnek vezércsillaga.

Műveit a legősibb és legsajátosabb római tulajdonság: a praktikus éleslátás jellemzi. Az élet Cato számára tulajdonképpen a józan ész gyakorlati alkalmazása, aminthogy Róma élet- és állambölcsületét az aktivitás állandó lendülete emeli a szemlélődő keleti és teoretikus görög tudományosság fölé. A római kultúrában ugyanis a görög teremtető fantázia mellett helyet kapott az életközelség gyakorlati valósága. Ez a nevelői akarat szólal meg Lucretius költészetében is: »Commoda patriae putare prima, deinde parentum, tertia iam postremaque nostra.» (I. 10, 12.) A teória nyomán azonnal jelentkezik a praxis is. Ez sugárzik Cato irodalmi hagyatékából. Hiszen minden filozófiai elmélkedésnek elsődleges célja az emberi cselekvésmód normáinak öntudatosítása, vagyis a világnézet és életmód elmélyítése. Cato erkölcsstana (*Dicta Catonis*) ilyen értelemben kilépett az elméleti tudomány légüres régióiból és — mint a lelki arisztokrácia útmutatója — életformáló igényekkel (*animi doctrina*. Cic: Cato m. XI. 35.) állt a fényűző társadalom elé. Mig tehát a görögök az etikát is filozófiaivá tették, addig a rómaiak ezt a gondosan megépített erkölcsbölcseleti rendszert a »ratio vitae» alapjaivá konkretizálták. Érvényes ez elsősorban Cato erkölcsi intelmeire. A végső,



abszolút erkölcsi értékekre hivatkozik és a római jellemhősök kódexét, a becsületes ember »vade mecum«-át a szív és ész iratlan törvénytárából állítja össze. Kiindulási pontja a fegyelmezett, nemes tetterő. (V. ö. *Macte virtute esto. Hor. Sat. I. 2, 32.*) Parainézist szerkeszt, hogy polgártársait »in via morum« megtarthassa, mert csupán így tudnak »recte, gloriose vivere et honeste mori (Praef.) Az önfegyelmezett, meggondolt ember életszemlélete a »iustum« és »honestum« örökérvényű eszményein tájékozódik és innen nyeri egyetemes jellegű erkölcsi normáit. Ilyenek: »deo supplica; parentes arma; cum bonis ambula; iracundiam rege; nihil mentire; virtute utere; maledicus ne esto; beneficii recepti esto memor; aliena ne concupieris; illud aggredere, quod iustum est. Erkölcsi eszménye a »fortis animus« nemes fölénye és természetfeletti nyugalma. Emberi józanságából, világnézetének emelkedettségéből következik, hogy a természeti törvényeket — szinte a keresztény tízparancsolat fogalmazásában — felismeri: »Aequa diligit caros pietate parentes«. Az érzékiség ellenszeréül az ösztönösség fékentartását jelöli meg: »Cum te detineat Veneris damnosa cupido, indulgere gulae noli.« Kétségtelen, hogy a keresztény bőjt szellemét és hivatását érzi meg itt a pogány római és mutat rá az aszketika örök emberi követelményére. Hiszen az igaz *bölcs* egész erkölcsi jogrendszerét kodifikálja Cato az állhatatosság, a mértékletesség ajánlásában: »Rebus in adversis animum submittere noli; luxuriam, crimen avaritiae fugito.« (u. o. 47—49.)

Intelmeinek lobogó patriotizmusa és szenvedélies rajongása az ősi, hazai eszmeörökségért sokszor olyan végletekbe űzi Catót, amelyet csak a faját féltő fanatizmus aggodalma okolhat meg. A censori tiszttség az ő keze alatt nemesült az ősi paraszti erkölcsiségek konzerváló és továbbplántáló intézményévé. Ezért Livius Catonak egész működését és egyéniségét szinte kizárólag a censorság keretei közt jellemzi. Ez az ősz patriarcha egy Temesvári Pelbártban, egy Savonarolában újjáéledő puritánizmussal akarta polgártársait a »prisca virtus« eszményéhez visszavezetni. A leghagyobb eréllyel küzd a terjedő fénuűzés és hivatali visszaélés ellen (orationes censoriae.) A magán- és közéleti tisztaságnak kérlelhetetlen (ille asperi animi, rigidae innocentiae) őre. (Liv. 39, 40.) Társadalmi és nemzeteszménye a kora-köztársasági becsületes, józan életforma: »priscos revocare mores; nova flagitia castigare.« (Liv. 39, 41, Cic. de or. II. 64, 261.) Ez a megguőződés ihleti nagy kortársát, Enniust is: »Moribus antiquis res stat Romana virisque« (Ann. 500.) Plutarchos is a párhuzamos életrajzaiban a feddhetetlen Aristidessel hasonlítja össze. (Plut. Cato 18.) Ezért kifogyhatatlan a szakirodalom is a »catonische Sittlichkeit, Energie und Lauterkeit« elemzésében. Th. Birt találóan nevezi őt »das Gewissen Roms«, aki mint »Modell Römer« követendő példakép volt a nagy római egyéniségek Pan-



theonjában. (Röm. Charakterköpfe 49, Leipzig 1926.)

Mindezeknek a törekvéseknek szent közössége Cato számára Róma. Kétségtelen ugyanis, hogy az etikai gondolkodás irányát a nemzeti hagyományok is befolyásolják. Rómában éppúgy mint Spártában az erkölcsi érték fogalmának külső hordozója a haza. Ebben a tekintetben mutat Cato és a mi Széchenyink nagy hasonlóságot. Cato is fajtajának ostromozó inspirátora. Az Origines c. művében folytatja ezt a nemzeti lelkiismeretvizsgálatot. Népének megváltását az ősi, nyersségében is impozáns jellemfogalomnak újjászületésétől várja. Hiszen a latin néptörzs egyik ágát: a szabint spártai hajtásnak tartja. (V. ö.: Peter: Hist. Rom. Fragm. I. 51.) S így szabin közvetítéssel a spártai jellemfogalom plántálódott a latin egyéniségbe. (Sabinorum mores... populum Romanum secutum esse.) Ez a »severa disciplina» pedig csak a »duri parentes» szent öröksége lehet (u. o.) A római embereszménynek ezt a legendás megtestesülését látja Cicero Catóban. (De off. II. 25.) A szigorú rómaiság szellemét hangsúlyozza jellemzésekor Livius is: »asper ingenio». Személyiségét a »virtus» és »prudentia» nemes ötvözte adja. Alakja egy évszázadnak sűrített történelme — de az ideál vonzó magaslatán: »omnes patricios plebeiosque Marcus Portius longe anteibat, in hoc viro tanta vis animi ingenique fuit, ut quocunque loco natus esset, fortunam sibi ipse facturum fuisse videretur.» (Liv. 39, 40.)

Főképp maradandó az a szempont, ahogy Cato a római népközösséget, mint erkölcsi felelősségű testületet, és a »civis Romanus»-t, mint a társadalmi és egyéni kötelességek alanyát: a »pietas, virtus, gravitas, constantia» hordozó hősét látja. Hazafiúi erkölcsstanának mindvégig lényeges eleme marad az egyéniség belső rétegeiben összeforró »elv és jellem». Márpedig az emberi és nemzeti értékeknek ez az organikus szellemi egysége és transcendens alaphangja túlmutat Cato korának pogány felfogásán. Erkölcsi emelkedettsége a keresztény etika tételeinek megsejtését juttatja eszünkbe. Ezért tekintjük Catót a római kultúra fejlődésének mérföldjelzőjeként. Ez a robusztus egyéniség, mint ősnemes római patricius és cenzor egy patriárcha küldetéstudatával száll síkra, a kalmár görög és pún szellem beszűrenkezése ellen. Ör helyét csak Karthagó pusztulása, illetve a görög eszmévilág emberformáló erejének felismerése után, öreg korában (Cato senex) hagyta el.

Az arisztokratikus köztársaság vérbeli gyermeke ő, aki tanúja volt Róma diadalmas hódításainak, Itália határain túl is, sőt élete szimbólikusan egybeesik azzal a kilencven esztendővel, ami alatt Róma világuralmát megalapítja Siciliától kezdve Karthagón és Korinthuson át egész az Attalidák birodalmáig. Ez az imperialista politika pedig nem más, mint a nacionalizmusnak (nemesnek hitt) önzése. S a szélsőségesen patrióta Catónak gondolatvilága és eljárása abból magyarázható, hogy ő a kialakuló



imperium Romanum határait és az életerős római nemzeteszmet azzal a tudattal terjesztette, hogy abban — a hatalmi expanzió mellett — idealisztikus értékvonás is rejlik. Ez pedig elsősorban az ő fanatikus hite Róma kultúrfelsőbbségében, nemzeti öserejében, civilizáló, nevelő, szervező missziójában. Az a nemzeti társadalom, amelyhez Cato szólt, patriarchális és arisztokratikus volt. Ebben tehát természetes talajra talált Cato politikai eszménye: a »Roma sacra« és »Imperium Romanum« összeolvadása.

Cato műve nem etikai rendszer, hanem a gyakorlati élet adottságaiból szervesen kisarjadó nevelői akarat. Ő nem az *erkölcsi jó* fogalmát fejtegeti, nem a morális alaptételeknek kritikai boncolását adja; nem bölcséleti absztrakt eszméket tisztáz és osztályoz. A római élet valóságaira szegezi szemét. A filozófia és élet szintézisét valósítja meg. Cato vállalta először magára a római élet-egység, tetterő és erkölcsi felösztönzés nagy feladatát. Ő a »virtus« és »pietas« ápolásán nyugvó eszmeközösség megalapítója.

Végezetül még két szempontot kell kiemelniünk. Cato út-törője a római népi moralitásnak; alkotása tehát nem befejezett. Egész, hanem csupán alaplerakás és iránymutatás. Erkölcstana nagy utat tett meg Marcus Auréliusig terjedelemben és emberi mélységben egyaránt. Másodszor pedig a Catóra vonatkozó filológiai kérdésben álláspontunkat és megítélésünket Cato reális életoéljához, a helyzet egykorú adottságaihoz kell szabnunk. Ő nem eredeti eszméket felszínre-hozó bölcséleti elmélkedő, hanem nemzetnevelő. Nem a spekuláció, vagy az elvont doktrína embere; tanai a gyakorlati erkölcstan légkörében születtek. A hellén intuitív meglátások után ő már az elvek aktív szervezésének, alkalmazásának, tehát a megvalósításnak hőroza. A nagy görög elmélkedőkkel megegyezik abban a hitében, hogy a kultúrténuezőknek egyéni, népi vonatkozásai, sőt kötelességei vannak. De Cato a görög szellem színes romanticizmusát a praktikus római tógába öltözteti. Ő tehát nem az öncélú filozófiai Rendszer kedvéért él, hanem az Élet számára foglalja le a teória eleven energiáit. Ha tehát keveset is jelent az elméleti filológusnak mint eredeti szerző, annál többet mond a pedagógusnak mint gyakorlati nemzetnevelő.

2. Róma ember- és államszemlélete új szint és hangot kapott Ciceró műveiben. Ezt a megváltozott életérzést a századfordulónak az a nemzedéke készítette elő, amely itáliai tanulmányait rendszerint egy görög főiskolán tetőzte be. Innen többször hoztak magukkal egy-egy rétor, bölcselőt, de elhozták magukkal minden esetben a hellénizmusnak, az egyre általánosabbá váló görög kultúrának kitárgult emberértelmezési szempontjait: a humanizmusnak az egyéniségben feloldódó, individuális alaptényezőit. S azért lett Ciceró a legeggyetemesebb hatású római író, mert bölcséleti munkáiban ő kísérelte meg ezeknek a forradalmi eszmeáramlatoknak



kiegyeztetését a konzervatív római hagyományokkal. Irodalmi örökségében tehát a görög-római kultúra első elvi szintézisét bírjuk.

A szellemforduló idején az individuális emberábrázolásnak első jelentkezése C. Nepos életrajz sorozata: De ducibus excellentibus, De viris illustribus, melyek a személyiségrajzolásnak kezdő, naiv, de erkölcsi motivumokból indított próbálkozásai. A korszak egyik legkarakterisztikusabb emberpéldánya uticai Cato. Életének központi gondolata a res publica szolgálata volt. »Vir sanctissimus, fortissimus, amicissimus rei publicae.« (Cic. De domo. 8, 21.) A római hazafi ideálját benne látta Cicero: »optimus civis«. (Pro Sest. 5, 12). A stoikus életnézet meggyőződéses hitvallója, majd vértanúja: »perfectissimus Stoicus; Omnium gentium virtute princeps.« (Cic. Phil. XIII. 14, 30.), aki az elvhűségnek és jellemerőnek monumentális példáját adta (Sall. Cat. 37. Vell. Pat. 2, 35. Luc. Phars. 2, 380; M. Gelzer: Cato Uticensis. Ant. 1934, 59—91.)

Ennek az ösiveretű római jellemnagyságnak, az »animus excultus«-nak (Att. XII. 46.) összetevőit akarja Cicero metafizikai elemekre bontani. A lelki kilínomultságnak legfőbb megjelenési formáit ő a »gravitas, lepos, facilitas, observantia, mansuetudo, comitas, animi magnitudo« (Att. IV. 6, 1.) értékrendszerében pillantja meg. Gazdag irodalmi örökségét tanulmányozva fogható közelségbe kerül hozzánk az a meglátás, hogy Cicerónál már módosul a catói embereszne értelme. Ami az ő gondolkozásának és nemzetszemléletének sajátosan egyéni és emberi jelleget ad, az a *humánnum*. Erkölcsi látásmódja tehát a catói hagyományok mellett más (hellénisztikus, sztoikus) forrásokból is táplálkozott. Így alakul ki benne a humanitás több dimenziójú tartalmának meghatározása; Humanitatis est aliorum consulere commodis (Quint. I. 1, 57.) Sőt a helyes cselekvés normáit is a humanitás jelenti. (De or. II. 85.) Ez pedig elsősorban a lélek lemérhetetlen energiája és nemes készsége: ingenuae artes, quae de naturis rerum, de hominum moribus, de rebus publicis dicuntur. (U. o. v. ö. Schniedewin: Die ant. Hum. 31.)

Ebből következik, hogy Cicero érdeklődése felöleli az etika és esztétika, a pszichológia és állambölcelet minden mozzanatát. Műveltségünk kánonszabályzatának alaptételeit nagyrészt ő kísérelte megfogalmazni. A római észjárás pragmatizmusával ábrázolja az államépítés hőseinek, a katonapolitikusoknak lelki alkotát és vezérlő eszményeit. Történetfilozófiai elmélkedéseiben a politikai geometriának római axiómáit elemzi; bölceleti dialógusaiban pedig az emberi élet- és cselekvésmód örök kategóriáit egyikszik természetfelettivé nemesíteni. Cicero tehát nem szak tudományos keretek között mozgó filozófus, hanem gyakorlati polihisztor. Vizsgálódási iránya nem annyira mélységekből hatol, mint inkább széles távlatokat ölel fel. A római államférfiúi böl-



cseség és szervező készség lelki természetrajzát állítja össze. Fejtegetései szerint sokszor nem a képzettség terjedelme, hanem a józan ész világos lényeglátása a döntő. Munkásságának célja a teremtő, szervező római élet: ez pedig elsősorban nem teória, hanem praxis. Nem önmagáért a rendszerért alkot; nem elvont fogalmakban gondolkozó filozófus, hanem az »ars vivendi« életre-keltetője. Moralista elvei az »ornatus vitae« (de off. I. 27.) vezérkönyvét jelentik. Központi gondolata az erkölcsi jó: »honestum animi viribus efficitur.« (u. o. I. 23.) Jellemanalízise a *becsületes élet* elvhűségét domborítja ki: »quam sit turpe diffluere luxuria et delicate ac molliter vivere, quamque honestum parce, continenter, severe, sobrie« (u. o. I. 30.)

Az erkölcsi személyiség tudatos kibontakozását az igazságosság elve segíti elő: »iustitia, in qua virtutis est splendor maximus.« (u. o. I. 7.) Még ha kötelességeink ütköznének egymással, akkor is az »officia iustitiae« teendők előre (u. o. I. 43.).

A római »virtus« fogalmát nem akarja Cicero beleszorítani Epikuros szűk »beate vivere« kényelmes keretei közé. Hiszen »virtus per se expetenda« (de fin. I. 7. 7, 25, 13, 42.). Ennek alap-elemeiként — a kereszténység későbbi sarkalatos erényeit — jelöli meg: »iustitia, sapientia, temperantia, fortitudo« (u. o. I. 16., 49—50.) A jellemesség hordozója a természetfeletti értelem-ben vett: »animus.« Benne fejeződik ki az ember vágya a tökéletesség után: »Ad maiora quaedam et magnificentia... nati sumus.« A lélek az önfegyelmező akarat alanya: »moderator cupiditatis«, továbbá a fársas érintkezést szabályozó etikai érzék: »ad humanam societatem iustitiae fida custodia«. Épen ebből következik az az ősi meggyőződés: »quiddam caeleste et divinum inesse animo«. (u. o. II. 34, 113—114.) Ezért a lélek igényei túlmutatnak a földi mulandó értékeken: »caelestia semper spectato, illa humana contemnito.« (Somn. Scip. VI. 12.) Ezzel együtt jelentkezik a lélek halhatatlanságának megsejtése is: »ut in aeternam et plane nostram domum remigremus.« (Tusc. I. 118.) Sőt a túlvilági jutalmazás gondolatához is közeljut: »aeternam domum contueri, nec in praemiis humanis spem posueris« (u. o. VII. 17.) Így a humanista emberszemlélet kiindulópontjaként szegezi le: »animi lineamenta sunt pulchriora, quam corporis«. (u. o. III. 22. 75.) A lélek emberfeletti kivirágzása pedig az erényes élet: »quid est virtute divinius?« (u. o. III. 22, 76.) A lelkiség az ember igazi éltető erőforrása: »fragile corpus animus sempiternus movet.« (Somn. Scip. VIII. 18.) Az ilyen lelkületet illeti meg a »gravis, magnifica, constans« elnevezés (u. o. III. 22, 75.). Kétségtelen tehát, hogy Cicerót a sztoa erkölcsfilozófiája ragadta meg legmélyebben, mint amely a maga szigorú, férfias keménységével a legközelebb állt a római karakterhez.

Cicero humanizmusának egyik leggyakorlatiasabb irányú megnyilvánulása a De amicitia c. munkája. A lelkek egymásratalálá-



sának pszichoanalízise. A nemes barátság alapja a szeretet és áldozatos kötelességérzés. Ilyen karakterológiai alapon a barátság lelki közösséggé mélyül. Lényegadó jegyei: »probitas, fides, caritas, veritas, virtus... sine qua amicitia esse non potest.« (27, 404.) A távolabbi emberközösséggel és önmagunkkal szemben való kötelességeinket belső motívumok irányítják. Így emelkedik apogány erkölcsbölcselet az egoista világnézet fölé, amikor az altruizmus magasabbrendűségét felismeri: »beneficium ad singulos, beneficium ad universos.« (de off. II. 21—25.)

A római értékeszme fejlődésében több szempontból elhatároló fontosságú a cicerói élet- és emberkép. Itt ismerkedünk meg emberekkel, és dolgokkal, amelyekből a sorsproblémák belső szerkezetét és a lelkiség alaptípusait fejthetjük ki. Irodalmi alkotásai az emberi érzés- és gondolatvilágnak, egy mindenre reagáló tanult főnek és kifinomult kedélynek megkapó megnyilvánulásai. A humanitás célját abban látja, hogy az emberi élet számára örök- és általános érvényű szabályokat állítson fel. Főképp nagy érdeme Cicerónak az emberi szolidaritásérzés megfogalmazása, hiszen ennek hiányában az emberek »inter se confusi sunt.« (de leg. fr. 2.); továbbá figyelmeztet az örök természeti parancsra: »ad diligendos homines« (u. o. I. 43).

Cicero nevéhez fűződik az állampolgári és emberiségi eszme összeegyeztetése is. A sztoikus nemzetértelmezés kozmopolitizmusa ugyanis rávetette árnyékát a patriotizmus fogalmára is. Cicero — bár a sztoikus világnézet alapján áll — mégis ennek a rendszernek a *hazáról* alkotott elvét a praktikus római elme értékszűrőjén át fogadta el. A sztoa nemzetközisége Cicerónál öntudatos nacionalista színeket kap. Cato korának elzárkózó nemzettudata, a »mos patrum« szigorú öröksége görög és keleti átértékelésen megy ugyan keresztül, de ez csupán szingazdagodást és nem elfakulást jelent. Hiszen épen a nemzeti tulajdonságok megőrzéséhez — M. Mühl. valószínűnek látszó feltevése szerint — szükséges a jól bevált idegen kultúrkincseknek mértékletes átvétele, hogy ezáltal széles, emberi horizonon nyugvó nemzeti műveltség és öntudat alakuljon ki. (V. ö.: Die antike Menschheitsidee 72—74.) Ennek következtében tehát Ciceróban a rómaiság exkluzív tudata csupán szelidül és a humanizmus jegyében megtisztulva elmélyül: »quia patria est parens omnium nostrum«. (de or. I. 196.) Miként a szülő a családot, úgy a haza a nemzet-családot egyesíti belső közösségben: »omnes omnium caritates patria una complexa est«. (de off. I. 17, 57.) A nemzeteszme azonban elsősorban a cselekvő hazaszeretetből táplálkozik: »nulus (est) patriae consulendi modus aut finis bonis« (de rep. IV. 7.) Gyakorlati filozófiai alapon elemzi Cicero az állam erkölcsi világát, célját és a hazafiúi eszményt a becsületes és kötelességtudó állampolgár öntudatosságában érzi kiteljesülni. »Immortalis (est) animi mentisque substantia et bene merentis de republica patriae



custodibus lucida et candens habitatio debetur.» (u. o. IV. 3, 3, továbbá Phil. XIV. 12.) A gondolat ősi, de a sorrend megállapítása római: a nemzeten keresztül jutunk el az igazi embereszmé átértéséhez. Az egyes ember felelősségteljes viszonya az államközösséggel szemben transcendens forrásokból táplálkozott és így tudott Rómában olyan ritka-nemes gyümölcsöket teremni: »Omnibus, qui patriam conservaverint, adiuverint, certum esse in caelo definitum locum, ubi beati aevo sempiterno fruuntur.» (Somn. Scip. III. 5.) Ennek az áldozatos hazaszeretetnek állít emléket a polgárháború hősi halottainak felidézésekor: »Sanguinem pro vita, libertate, fortunis populi Romani pro urbe, templis deorum immortalium fundere» (Phil. XIV. 14.)

Nem lehet célunk a jelen vonatkozásban Cicero világnézetének teljes ideológiai felmérése, csupán helyét akartuk megjelölni a római embereszmény és nemzettudat kialakításában. Új életképet rajzol ő kortársai elé; elmélyíti és szélesebb alapokra fekteti az ősi etruszk-szabin-latin vér- és lélekközösség mítoszáét. Korának sajátos körülményei más cselekvésmódot és világnézeti állásfoglalást tettek szükségessé, mert hiszen a birodalom életakaráának iránya és tartama lényegesen gazdagodott. Művei új és egyetemes kifejeződései az ősi emberi vágnak: önmagunk megismerésének. Ugyanakkor azonban előkészítői egy politikai és kulturális átalakulásnak: az aranykori művelődés szellemi alapvetését Cicero végezte el. Termékenyítő eszmei kihatásait szemlélhetjük a vergiliusi, horatiusi költő-öntudatban, az írói hivatásnak missziószerű értelmezésében. De fellelhető mint küldetési öntudat és országépítő törekvés Augustus államberendezésében és politikai hitvallásában is. A görög »uralkodói» ideálnak vonásait Cicero ismertette meg a Palatium uraival s így rajzolódik ki Augustus előtt az »optimi status auctor» követendő alakja. (Suet. 78.) Császári tevékenységének és közjogi rendelkezéseinek alaphangja: »libertate omnes pares, dignitate unus princeps.» Augustus belpolitikáját, kultúrtörténelmi helyét és fontosságát a vallás- és erkölcsvédelmi törvények jelölik meg. Házassági törvénye, továbbá a gyermektelenek öröklési jogának megvonása tulajdonképpen a mai család- és nemzetvédelmi törekvéseink előfutárának tekinthető. (V. ö.: Ferrero: Das alte Rom. 478.)

Ezeknek a törekvéseknek lesz népszerűsítő propagálója az irodalom irányzatos eszközeivel és a közfelfogás céltudatos formálása által Vergilius, Livius és Horatius. Vergilius a nemzeti és vallásos ősrómai hagyományok költője. Livius történeti alkotása a »prisca virtus» életáramába igyekszik kortársait újra bekapcsolni Róma hősi eposzáának vázolásával. Augustus reformjainak legegységesebb hatását terjesztője a római ódák fenséges ritmusain át Horatius volt. Ezekben a költői vezércikkekben a »Museum sacerdos» komoly puritánizmussal mutat rá az igazságos, feddhetetlen, megelégedett, hősie, nemes, áldozatos élet feltét-



len parancsaira. Levelei, szatirai az erkölcsi harmóniának, az emberi és társadalmi etikának visszfényei. A bölcs lelkület természetfeletti derűjét, nemes megelégedettségét, belső egyensúlyját, tehát »verae numeros, modosque vitae« (Ep. II. 2, 144.) a humanitás lényegadó tartalmát teszi nemzeti lelkiismeretvizsgálatának központi kérdésévé: »quae sit natura boni summumque quid eius« (Sat. II. 6. 76.) Horatius a régi nagyság, egyszerű élet és római tetterő keltegetője. (V. ö.: Sat. I. 9, 59.) Ezt idézi Varro, mikor visszatekint a »viri magni maiores nostri« (Re rust. II.) embeerszményeire. A történelem intuíciója az ő köbevésett nemzeti öntudatukban kristályosodott ki az »imperium Romanum« fenntartó etnikájává. A rómaiság szilárd tudata bennük jelölte meg a nemzeti erőfeszítések célját és értelmét: »qui optimi animati erant.« (Sat. 63.)

Az augustusi kornak éppen ebben a keresési vágyában kell látnunk az antikvitás eszmevilágának művelődéstörténeti fontosságát. Ez a kultúra nem szemlélődő, sztatikus jellegű volt, hanem dinamikus kihatásai későbbi korok szellemiségét készítették elő. Hiszen irodalma és művészete, tudománya és politikája a humanitás őserőiből táplálkozó *civis*-t szolgálta, akinek egyéniségét a »virtus« és »pietas« elegyedési aránya határozza meg.

Miután a tapasztalati pszichológia az emberi lélek ilyen összetevőire rámutatott, gyökeret vert római földön a görögségtől átplántált személyiségrajz és jellemábrázolás kultusza. Plutarchos a meghonosítója ennek a tapogatózó egyéniség-analízisnek. »Párhuzamos életrajzai«-ban naiv életszemlélettel, távol a modern karakterológia módszereitől, nem a történeti kriticismus szempontjaiból, hanem a görög nevelői akarat, a *paideia* örökségeként megkísérli az új humanitáseszményt a való életbe kivetíteni. Szereplése már átmenet a római értékeszme utolsó fejlődési korszakába: a humanizmusnak általános emberi vonatkozásban való kiteljesüléséhez.

3. Ez a fokozat tekinthető az előkészítő tézis és antitézis után a szintézisnek. Hiszen a császári nevelő: Seneca, a filozófus-császár: M. Aurelius és a proletárproféta: Epiktetos már igen közel férköznek a vallás erkölcsi értékrendszer belső szövevényéhez. (V. ö.: Alleram Gy.: Seneca erkölcsbölcselete. Brest 1907.)

Seneca életének egyes misztikusan értelmezett körülményei az újabb szellemű történetírás levegőjében reális színeket kaptak. Bölcseleti tételei a sztoa merev dogmatizmusán több helyen rést ütöttek s így Seneca sikeresen kísérlete meg az elméletet a valósággal kiegyeztetni. A császárság első századában ugyanis a morális irányzatú sztoicizmus már teljesen rányomta bélyegét a római erkölcstanra. A sztoikus embereszmény kitermelője a görögség volt, de ennek a lélekformáló akaratnak, mint moralitásnak öntudatos életművésze a római nép lett. A tan elvi alapon való



rendszeresét pedig Seneca műveiben találjuk meg. Seneca vállalkozott először arra, hogy az emberiség összességét a maga teljességében: tartalmi mélységeiben és plasztikus külső adottságai-  
ban nézze és ábrázolja.

Teognózisa a maga pogány körülhatároltságában is a keresztény teológia isten-attributumait fejtegeti (Ep. mor. 102, 29; 95, 47; 83, 1; Vita b 20; 5; Benef. I. 1, 9; II. 29, 4, 6; Prov. 1, 5; 2, 6; Clement. I. 5, 7.). A test és lélek viszonyát is a természetfelettség szempontjából igyekszik felmérni. A test: »custodia et vinculum animi.« (Cons. ad. Helv. 11, 7.). A lélek számára a halál újjászületés egy nemesebb élet feladatainak megvalósítására. (Ep. mor. 102, 23.). A pszichológia így kapja meg sajátos aszketikus jellegét, mely egyenes folytatása az ós-sztoikus hagyományoknak: »Sacer spiritus observator et custos... dat consilia magnifica et erecta. In unoquoque vivorum bonorum... habitat deus.« (Ep. mor. 4, 12.) Ebben az erkölcsbölcséleti rendszerben a »virtus« az akció lendületében jelenik meg. Senecánál élet és elmélet, forma és tartalom egyaránt a belső meggyőződés és külső megnyilatkozás egybeolvadása. Eszménye a »bölcs ember« lelki nyugalma (tranquillitas.) Az út ehhez az erényes élet és tisztult öntudat mérföldjelzői nyomán vezet. Világító fáklya pedig az *életsegítő*, bölcséleti eszmélkedés: »Philosophia et contemplativa est et activa: spectat simul agitque« (Ep. mor. 95, 10.) Ez adja meg az életmód emelkedett szempontjait, s ez jelenti mint »pars parainetica« a lendítő impulzusokat. Innen méríthetők az élet különleges viszonyaira vonatkozó gyakorlati szabályok, melyeket az elméleti alapelvek mélyítenek el. Az erkölcsi élet törvényeit (vitae praecepta beatae) Seneca cselekvésmódunknak a legfőbb jóhoz való viszonyából vezeti le. Bölcséleti rendszerének központjában a »perfecta virtus« fogalma áll. (Ep. mor. 318.) Ennek megnyilatkozási formáját fedezi fel Regulus, Cato, Rutilius, Sokrates emberfeletti jellemerejében. (Calix venenatus Socraten transtulit ex carcere in caelum.) (Ep. mor. 67, 7.) Az erénytudatban megnyilvánuló bölcsesség megtestesítőjét nevezi Seneca »generosus«-nak. (Ep. mor. 44, 5; Prov. 4. 12.) Az erkölcsi cselekedet értékének fokmérője a szabad akaratlan alapuló elhatározás: »nemo peccat invitus. Omne honestum voluntarium est.« (Ep. mor. 66, 16.)

Ezen sarkalatos erények alapján emeli Seneca a pogány aszketikának soha felül nem mult piramisát, s itt láthatjuk a humanizmusnak örökre változatlan morális tartalmát. Seneca ugyanis a maga etikájának elefántcsonttornyát ugyanazokból az erényekből építi ki, amelyeket számunkra Péter apostol kösziklája jelképez: állhatatosság (constantia, perseverantia), hűség (fides), türelem (patientia), emberiesség (humanitas), becsületesség (frugalitas), önmérséklet (continentia), bőkezűség (liberalitas), nyájosság (comitas), előrelátás (providentia). Számos helyen tesz



hitet arról, hogy mennyire értékeli az erényesség életalakító, fel-emelő hatását. (Ep. mor. 17, 3; 41, 4; 44, 5; 66, 2–4; 57, 16; 79, 17; 92, 3;). Embertársainkhoz való viszonyunkat a humanitás fenkölt nemességével állapítja meg: »communi bono operam dare, adiuuare singulos.» (Otium I. 4.) Ez a tevékeny altruizmus — bár eredetileg a sztoikus testvérközösségre volt szabva — hozza meg Senecában a római humanitás betetőzését: »alteri vivas oportet, si vis tibi vivere». (Ep. mor. 48, 2.); kicsúcsosodását pedig az ellenségszeretethen szemlélhetjük: »opem ferre etiam inimicis (o. u. és Vita b. 24, 3). — Ennek következetes megvallása és megvalósítása által lesz a jótett és háládatosság (Benef. IV. 12, 1. és Ep. mor. 81, 20.) a kölcsönös emberi közeledés meg-nemesítője és a bizalom alappillére. A pogány egoizmus tehát felmérhetetlen utat tett meg Seneca tisztult embereszményéig: »Homo sacra res homini.» (Ep. mor. 95, 33). Ennek az elvnek való-raváltója a jótékonyság, melynek legfennköltebb pogány evan-géliumát körültekintő beleéléssel Seneca szerkesztette meg: »Bis dat, qui cito dat; beatius est dare quam accipere.» (Ep. mor. 81, 17, 81, 40; 90, 40. V. ö.: továbbá Bartók: Az erkölcsi értékesz-ne tört. I. k. Szeged, 1926. és Th. Birt: Zur Kulturgeschichte Roms. 1911. Quelle & Meyer.)

A jótett önmagában hordja jutalmát, hiszen olyan adomány ez, melyet istennek hozunk. (Benef. 7, 29.) In der Lehre Senecas erfährt der Humanitätsgedanke eine weitergehende Ethisierung, Vergeistigung, und wohl auch Verinnerlichung». (Mühl. i. m. 86.) S mindez a kereszténység tanítása nyomán fog természetfeletti magasztosulni, de kétségtelen viszont, hogy az a lélekformáló akarat, mely Senecát elmélkedéseiben vezette, nagyon közel jutott az *erkölcs* felsőbbségének átlátásához. Erre vall a szellem önértékűségének felismerése és a belső neveltség: az önuralom parancsának átérzése (potentissimum esse, qui se habet in potestate. Ep. mor. 90., 34.) A császárkor elpuhult társadalmában, a cinikus civilizáltság csillogása idején, mikor Róma fölött az erkölcsi szkizma veszélye lebegett, Seneca fellépése érthető módon fellobbantott a mélyebben érző lelkekben egy régóta lappangó vágyat: A sztoikus bölcsek által magasztalt *ataraxia*, lelki visszavonultság honvágját. Az igazi bölcs szemében ugyanis a lélek zavartalan, fennkölt nyugalma az életeszmeny. Ezért tekinti az erkölcsi rend kórokozó mótelyének (morbi animi) a szenvedélyeket. (Ep. mor. 106, 6.) Az *ataraxia* ritka kincsét pedig a szenvedélyek letörése biztosítja. Ezen a téren túloz Seneca, mikor a sztoikus tanítás nyomán a lélek minden hullámozását, nemes felindulását vagy patetikus kitörését elitéli. Így a kiegyensúlyozott bölcslet a feltétlen lelki nyugalom, a közéleti tevékenységtől és belső emóciókkal járó szerepléstől való visszavonultság (apathia) jellemzi. Az egyes ember, a *homo* problémája ezért kerül elébe Senecánál az *állam* politikai, közjogi továbbá társadalmi állapot-



rajzának és kritikai vizsgálatának. Az ő humanizmusa szerint tehát egy jó ember többet ér, mint egy nagy államférfi. Hiszen a sztoikus bölcsék az általános emberi testvérközösségről (*societas hominum*) (de off. I. 7.) álmodoztak. (V. ö. Diog. L. VII. 4, 131 és Ep. mor. 28, 4.). Ez a másik pontja a sztoának, ahol az egyoldalú filozófiáját viszont a későbbi nacionalizmus módosította. Az emberi művelődés szempontjából azonban meg kell állapítani, hogy Róma patriotizmusa és a sztoa széles horizonú embereszménye (*societas universalis humana*) az a két nemes fém, melynek helyes ötvözetéből a mai nacionalizmus és humanizmus eszméi formálódnak. Senecában már a hellénizmus internacionalizáló erejének hatását érezzük, mely a szűk patriotizmust szélesebb alapokra fekteti: vagyis meghezza az igazi értelemben vett humanitás történeti megtestesülését. Seneca erkölcsbölcseleti rendszerében eszerint az *individuum* fogalma a bölcs egyéniség tartalmi köntösében jelenik meg.

Mindezekből kétségtelen, hogy Seneca magát a bölcsélet *moralis* művelőjének érzi. (Ep. mor. 106, 2.) Mivel pedig célja a lét és a humanitás végső elvi kérdéseinek tisztázása által az emberi boldogság (Ep. mor. 88, 7.), a filozófiából nem filológiát akar csinálni, hanem gyakorlati élettudományt (Ep. mor. 101, 23.). Számára a filozófia emberformáló erőtenyező: »*philosophia bonum consilium est*» (Ep. mor. 31, 1), mert a filozófus nemcsak tanítója az igazságnak, hanem tanúja, sőt vértanúja is (*testis et martyr*. Ep. mor. 96.). Nem fogalmakban gondolkodó filozófus ő, hiszen meggyőződése: »*vivere militare est*» (Ep. mor. 96, 5.) Épen ezért a »*bölcs*» életirányát is az eszménykeresésben véli megjelölhetni: »*per operosa atque ardua sursum*» (u. o.). A szellem üres tétlenségét a »*putida quies*» ernyesztő hatását a sztoikus bölcs látószögéből igyekszik nézni (u. o.)

Ez a lelki fegyelmeyeztettség, az akaratéronék ez a foka domborodik ki Tacitus jellemzéséből, mellyel Senecát halálában elénk állítja. A sztoikus eszmevilágban nevelődött elszánt férfi (*interitus*) keménységével és Sokratesre emlékeztető rendületlenségével néz szembe a halállal. Így hagyta barátaira a legnemesebb örökséget: »*imaginem vitae suae*» (Ann. XV. 62.), s így lett Seneca a klasszikus kor egyik legáltalánosabb hatású erkölctanítója. Magasztos etikai felfogása, elveinek és világnézetének emelkedettsége nagy népszerűséget biztosított neki az ókeresztény egyházatyák előtt is. (V. ö. Holzherr: Der Philosoph L. A. Seneca.)

A kalokagathia embereszményét, az etikai jó fogalmát a görögség elméletileg rendszerezve felvázolta, a megvalósítás és gyakorlati kivitel felé azonban a rómaiak tették meg az elhatározó lépéseket. De hiányzott világnézeti tisztánlátásukhoz a kinyilatkoztatás tűzoszlopa, a kereszténység transzcendens erőforrása, ezért — főleg természetfölötti téren — életszemléletükben és erkölctanukban sok a kezdő botladozás és tapogatózás. (I. Scipiók,



Laelius, Cato, Titus, Hadrianus). Hiszen még Seneca is hajlamos az erényt a boldogsággal azonosítani. Sőt ez a kifinomult érzékű pogány bölcsele, az erkölcsi világrend távlatainak ez az emelkedett-lelkű szemlélője sem tudta a megismert igazságot életében — nélkülözve a transzcendens világ lendítőerejét — maradéktalanul megvalósítani. (Ep. mor. 7, 1; 63, 14;). Az észnek logikai fényét még nem lobbantotta fel a természetfeletti inspiráció. A metafizikai élet és világnézet kapuját csak a kereszténység nyitotta meg, de a maradandó értékek után kutató római lélek már szintén a »porta caeli» felé irányította lépteit. Náluk ezért ne a cél elérését, hanem csupán a célnak kutatását és kitartó megközelítési vágyát nézzük. Amint pl. a görögöknél az *erosz* magánviselte az *étosz* természetfeletti erejét, úgy a római életben is az *amores* kilengéseit a *mores*, vagyis a latin karakter alapvető vonása: az erkölcsi fegyelem egyensúlyozta. Seneca lángelméje is sokszor olyan tiszta magaslatokra emelkedett, hogy egyes tanai rokonságot, hasonlóságot mutatnak a kereszténységgel. Ez magyarázza meg azt, hogy sokáig szent Pál barátjának tartották, továbbá külföldön és hazánkban »Seneca Christianus» címmel műveiből egyházi férfiak erkölcsnemesítő lelkiolvasmány-gyűjteményt állítottak össze. Ő tehát a görög elméletnek gyakorlati átültetője, s így az ősi emberi vágyat: az igazság kutatását — a hellenisztikus és keleti misztériumvallások összefogásával — a Táborhegy túlvilági magaslatai felé segítette.

Az ősrómai erkölcsértelmezés, mely a görög racionalizmusból sarjadt, meg-megcsillan az egyházatyák tanaiban is (pl. Seneca: De vita beata 26, 1—7; Ep. mor. 80, 7; Benef. 71, 7; V. ö. Friedländer: Darstellungen aus Sittengeschichte Roms.)

Cato ösztönös megsejtője, Cicero világos megfogalmazója, Seneca, majd M. Aurelius és Epiktetos az öntudatos felmérői ennek a római talajon kisarjadt ősi humanista programnak: »Hominis est propria veri inquisitio, atque investigatio». (De off. I. 2, 5.). S ennek az igazságkutatásnak központjában az ember áll az ő testi-lelki, politikai és társadalmi, művészeti és tudományos, nemzeti és kozmopolita törekvéseinek sugártörésében. Az ilyen értelemben felfogott humanizmus telítette a római eszmevilágot erkölcsi ideálokkal és magasabbrendű értékszemlélettel: »Vitam impendere vero», — jelöli meg ezt az életcél-t Juvenalis. (Sat. IV, 9.)

Az antiquitás lelkületéhez és eszmevilágához csakis az egységbelátásnak ezzel a módszerével, a szűnopszis mélyreható szemléletével és sok beleélő kegyelettel férközhetünk. Csak az marad mindig aktuális — Goethe szerint — ami nem a mindennap követelményeinek kielégítésére készült. A római kultúrában pedig ez az elem: a humanitás nemes talajából táplálkozó erkölcsi aktivitás. Ezért volt az actiumi csata a nyugati kultúra győzel-



me, mert a pax Augusta nyugalmas szellemi légköre segítette elő a catói és cicerói vetés belső kiérését. Így lett ez a kultúra ihletője és centruma a keresztény tudomány- és államberendezkedésnek. Hiszen egy Ambrosius, Dante ezt a cselekvően felfogott ember- és államértelmezést tette a keresztény világnézet alapjává. S míg Athén, Jeruzsálem, Babylon (civitas terrena) kihűlt holdakként keringenek tovább a közép- és újkor művelődésének égboltján, addig Róma éltető és melegítő napjává tudott lenni — a kereszténység által megnemesült humanizmusával — a mai kultúrvilágnak. A katolicizmust pl. ilyen értelemben is *római*-nak nevezhetjük. Augustinus a *De civitate Dei* II. könyvében tárja fel Róma előtt a halhatatlanság feltételeit: a pogány Virtus és földi Iustitia töltekezzék a kereszténység erőtenyezőivel, és akkor Juppi-ter ígérete (imperium sine fine dedi... Aen. I. 279.) jelképes valósággá lesz a művelődéstörténeti vonatkozásában.

Az antik kultúra tehát több mint történeti érdeklődés tárgya. Ez a lélek és szellem első önmagára-ébredése. Közvetítője pedig elsősorban a humanista oktatás. A nevelői rend hivatástudatán fordul meg tehát, hogy ne teljesedjen be Juvenalis vádja a »vana sterilis xue cathedra«-ról (VII. 203.). Ha ugyanis az ifjuság ezt a szellemet viszi magával, akkor bizonyára nem következik be Schopenhauer pesszimista proféciája: »Lebe wohl Humanität, edler Geschmack und hoher Sinn. Die Barbarei kommt wieder, trotz Eisenbahnen, elektrischen Drähten und Luftballons« (Parerga II. 522.).

Az antikvitás értékesznéjének és nevelő erejének kiaknázása hathatosán hozzá fog járulni a hazai közoktatási törekvéseknek: a vallásos és hazafias szellemű új nemzedék kialakításához. Kétségtelen ugyanis, hogy az ókori kultúrnépek gondviselésszerű miszsiót töltöttek be az európai lelkiség és szellemiség előkészítésében. Ez biztosít Rómának is örökre helyet az emberi életforma: erkölcsiség és jogrend fejlődésében: Qui coluere, coluntur!

Szeged.

*Visy József.*